「神氣存亡論」과 「元氣存亡論」을 중심으로 한 氣에 대한 연구*

東義大學校 韓醫科大學 原典學敎室[1]
金重漢[1] **

A Study on Gi(氣) from the Viewpoint of Mind-Spirit Activities and Original Gi Functioning

Kim Joong-han[1] **
[1]Department of Medical Classics, College of Oriental Medicine, Dong-Eui University

「Singijonmangron(神氣存亡論; theory of mind-spirit activities)」 is a medical discourse of Janggyeongak(張景岳) in the Ming[明] dynasty, and 「Wongijonmangron(元氣存亡論; theory of original gi functioning)」 is a work by Seoryeongtae(徐靈胎) in the Qing[淸] dynasty. One emphasized the importance of mind-spirit activities and the other said seriously about original gi functioning.

We did a study on these two medical theories, and began with identifying the meaning of 'Gi' among the ancient chinese philosophy and medicine such as 『Hwangjenaegyeong(黃帝內經)』. After that, we showed the general 'Gi' and its variations in the meaning of 'Gi' according to name and function in 『Hwangjenaegyeong(黃帝內經)』and other classics of prominent historic scholars of medicine, finally trying to find out the essentials of mind-spirit[神氣] by Janggyeongak(張景岳) and original gi[元氣] by Seoryeongtae(徐靈胎).

Key Words : Sin-gi(神氣), Wongi(元氣), Gi(氣), Sin(神)

Ⅰ. 序論

「神氣存亡論」은 明代 醫家 張景岳의 醫論이고 「元氣存亡論」은 淸代 醫家 徐靈胎의 의론이다. 본 논문은 두 의론을 심도 있게 이해하기 위해서 중국 고대 철학과 의학경전 『黃帝內經』(이하 『內經』이라 함)의 氣에 대한 개념을 고찰하였고, 나아가 『內經』에서 神氣의 개념과 神氣의 의미, 그리고 元氣에 대한 역대 의가들의 견해와 의미를 일부 소개하였고, 그 후 양론에서 말하는 神氣와 元氣의 의미, 그리고 각 의론이 지닌 의의에 대하여 연구하였다.

* 본 논문은 2008년도 동의대학교 교내연구비 지원을 받아 연구된 것임을 밝힙니다.
** 교신저자 ; 金重漢. 부산 부산진구 가야동 산 24번지 동의대학교 한의과대학 원전학교실.
E-mail: kjhan24@hanmail.net Tel: 051-850-3638
접수일(2009년 12월 21일), 수정일(2010년 1월 9일), 게재확정일(2010년 1월 12일)

Ⅱ. 本論

1. 중국 철학과 의학에 나타난 氣의 개념

'氣'字의 어원을 살펴보면 甲骨文字에서는 구름이 흘러가는 형상을 하고 있다. 갑골문자에서 발전한 본래의 글자는 '气'로서 구름의 기운(雲氣)을 의미하였으나, 쌀을 의미하는 '米'와 결합하여 '氣'가 되었다. 이후 '氣'의 개념은 『說文解字』에서 "손님에게 보내는 말 먹이나 쌀 (饋客芻米也)"이라고 풀이하였고, 이후에는 雲氣, 氣體, 氣息, 生氣, 氣勢, 志氣, 氣象, 器 등 다양한 의미로 사용되었다.[1)]

이러한 氣의 개념은 중국 고대 정신문화의 근원이 되는 道家와 儒家로부터 비롯하여, 송대 신유학이라고 불리는 성리학의 주요 논쟁인 理氣論에서의 氣의 개념, 그리고 의학에서 생명물질인 精·氣·神·血 가운데 하나인 氣의 개념 등이 시대적 문화 환경이나 사상적 관점 차이로 인해서 상호 연관성이 있으면서도 같지 않았다. 따라서 이러한 여러 의미를 지닌 氣의 개념에 대하여 각 學門의 특징을 대략적으로 언급하고자 한다.

1) 道家에 나타난 氣의 개념

道家의 경전인 『老子』와 『莊子』에 나타나는 氣의 개념을 살펴보면 다음과 같다.

『老子』: "無는 天地의 始原이라 이름하고, 有는 萬物의 부모라고 이름한다."[2)]

『老子』: "道는 一을 生하고, 一은 二를 生하고, 二는 三을 生하고, 三은 萬物을 生한다. 萬物은 陰을 등지고 陽을 안고 沖氣로써 조화를 이룬다."[3)]

『老子』: "專氣(氣를 結聚)하여 유연함에 이르면 영아와 같이 될 수 있는가?"[4)]

『老子』: "마음이 기운을 부리는 것을 强이라고 한다."[5)]

『莊子』「知北游」: "인간의 生은 氣가 모인 것이다. 氣가 모이면 살고, 氣가 흩어지면 죽는다. …… 천하는 통틀어 一氣일 뿐이다."[6)]

『莊子』「齊物論」: "천지는 나와 더불어 함께 살아가니 만물은 나와 더불어 하나이다."[7)]

『莊子』「至樂」: "그 생명의 처음을 살펴 본다면 본래 生이 없다. 生이 없을 뿐만 아니라 본래 形도 없다. 形이 없을 뿐 아니라 본래 氣도 없다. 황홀하여 있는 듯 없는 듯 하는 지경인 생명 탄생 기점에서 변화하여 氣가 생기고, 氣가 변하여 形이 있게 되고, 形이 변하여 生이 있게 된다. 이로부터 다시 변하여 죽음에 이르니, 이는 마치 춘하추동이 번갈아 운행하는 것과 같다."[8)]

『莊子』「則陽」: "天地는 形 가운데 가장 큰 것이요. 陰陽은 氣 가운데 가장 큰 것이요. 道는 形과 氣를 포괄하여 공유한다." [9)]

위에서 인용한 『老子』의 글은 우주 천지 만물 생성관에 관한 내용으로, '道生一'의 一은 太極 一氣 즉 渾淪한 一氣라고 해석할 수 있고, '一生二'는 太極 一氣에서 兩儀(天地)로 分化한 것이요, '二生三'은 兩儀(天地)가 相交하는 모습으로 즉 兩儀 외에 相交하는 陽氣(火, 氣)와 陰氣(水, 形)가 조화를 이룬 기운 즉 沖氣를 하나로 더 본 것이다. '三生萬物'은 천지 음양의 氣가 相交해서 만물이 화생했다는 의미로 해석할 수 있다. '氣'라는 용어가 실제로 등장하는 곳은 『老子』 81편에 단지 세 곳에 보이는데, 즉 專氣(제10장), 沖氣(제42장), 心使氣(제55장)이다.

---

1) 한국사상연구회. 조선유학의개념들. 예문서원. 2002. p.48.
2) 韋利 英譯, 傅惠生 編校. 老子. 중국. 湖南출판사. 1994. p.2. "無, 名天地之始. 有, 名萬物之母."
3) 韋利 英譯, 傅惠生 編校. 老子. 중국. 湖南출판사. 1994. p.98. "道生一, 一生二, 二生三, 三生萬物, 萬物負陰而抱陽, 沖氣以爲和."
4) 韋利 英譯, 傅惠生 編校. 老子. 중국. 湖南출판사. 1994. p.20. "專氣致柔, 能如嬰兒乎?"
5) 韋利 英譯, 傅惠生 編校. 老子. 중국. 湖南출판사. 1994. p.126. "心使氣曰强."
6) 劉建國, 顧寶田 註譯. 莊子譯註. 중국. 吉林文化출판사. 1993. p.431. "人之生, 氣之聚也. 聚則爲生, 散則爲死… 通天下一氣耳."
7) 劉建國, 顧寶田 註譯. 莊子譯註. 吉林文化출판사. 1993. p.42. "天地與我竝生, 以萬物與我爲一."
8) 劉建國, 顧寶田 註譯. 莊子譯註. 吉林文化출판사. 1993. p.350. "察其始而本無生, 非徒無生也, 本無形, 非徒無形也, 而本無氣. 雜乎芒芴之間, 變而有氣, 氣變而有形, 形變而有生. 今又變而之死, 是相與爲春秋冬夏四時行也."
9) 劉建國, 顧寶田 註譯. 莊子譯註. 吉林文化출판사. 1993. p.527. "天地者, 形之大也. 陰陽者, 氣之大也. 道者爲之公."

이에 대해서 해석해보면 '專氣'란 '氣를 專一하다' 거나, 혹은 '專'자는 고대에 '摶'(音은 단, 뜻은 結聚) 자와 통용 되었으니, '氣를 結聚하다'는 뜻이다. 여기서 沖氣는 즉 天地 음양의 두 氣가 결박하여 조화를 이룬 것이니, '음양의 조화로운 기운'이라는 뜻이다. '心使氣'란 '마음이 氣를 부린다'는 뜻이다. 총괄하건데 『老子』에서 쓰인 '氣'자는 오늘날 보편적인 '기운'이라는 의미의 氣와 별 차이가 없다고 할 수 있다.

그러나 老子의 사상을 계승하여 道家 철학의 또 하나의 독특한 사상적 一家를 이룬 莊子는 특히 氣의 개념에 대하여 여러 측면으로 언급함으로써 氣 철학의 새로운 장을 열었다고 할 수 있는데, 위에 인용한 『莊子』의 내용이 이와 관련된 문장이다.

『莊子』에서 "사람은 氣로 모여서 生한 것이다. 氣가 結聚하면 生하고 氣가 分散하면 죽는다."고 하였으니, 이는 생명체를 하나의 氣가 모인 덩어리로 본 것이고, 다시 또 "천하를 통틀어 모두 하나의 氣이다."고 하였으니, 이는 天地와 萬象이 모두 渾淪한 一氣로부터 나왔기 때문에 그 근원의 입장에서 一氣라고 하였다고 할 수 있다. 그리고 또 이르길 "생명의 맨 처음을 살펴보면 본래 생이 없었다. 생명이 있기 이전에는 氣도 形도 生도 없는 상태이지만, 생명이 생겨나려는 조짐이 있으면 氣가 생기고, 氣가 변화해서 形이 생기고, 形이 다시 변하여 생명이 탄생된다. 그리고 다시 형은 氣로 흩어져 죽음에 이르니 이와 같이 生과 死가 춘하추동이 순환하여 반복하듯이 한다."고 하였다. 즉 생명은 生死를 순환하는데 이 순환과정을 도식화해보면 (생사가 없는 상태)無 → 생명조짐, 氣 → 形(氣聚) → 생명(氣聚) → 죽음(氣散) → 無 → 氣 → 形 → 生 → 死 → 無로 순환 반복한다.

이상에서 莊子의 氣의 개념은 생명체 즉 형체와 생명물질(養生道家의 말을 빌리면 精・氣・神 三寶 등) 전체를 氣로 보았다고 할 수 있고, 또한 "天地는 形의 큰 것이요, 陰陽은 氣의 큰 것이다."고 하여 형체가 있는 것을 형(體)으로 보았고, 형상이 없는 기능적인 것(用)을 氣로 보아, 形과 氣를 확연히 구분하고 있다고 할 수 있다. 따라서 그의 氣의 철학은 『老子』에서 "道에서 一氣가 생기고, 一에서 二가 생기고, 三에서 만물이 생겼다."는 이론에 근본해서 진일보하여 더욱 구체화시킨 산물이라고 할 수 있다. 즉 道를 만물 창조의 원리, 규율로 상위 개념에 놓았고, 天地가 분개되기 전 혼륜한 一氣로부터 天地로 양분되고, 다시 萬物이 화생하는 모든 과정에 이르기까지 모든 변화 과정을 氣의 변화로 인식하였다고 할 수 있다. 단지 형상화된 사물은 氣의 변형일 뿐이지, 내재적 근원은 여전히 氣라고 보았기 때문에 생명체를 통틀어서 一氣라고 한 것이다. 요건데 그는 氣와 形을 협의적으로 개념을 분변하여 사용하면서도 생명체를 총괄하는 내재적 근원으로써 氣를 말했다고 하겠다.

2) 儒家에 나타난 氣의 개념

유가의 祖宗인 孔子의 언행을 기술한 『論語』와 孔子의 학맥을 잇는 亞聖인 孟子의 論辯을 주로 기술한 『孟子』를 중심으로 氣에 관한 경문을 찾아 본다면 대략 다음과 같다.

『論語・泰伯』: "얼굴빛을 바르게 함에는 믿음직하게 하고, 말을 구사함(出辭氣)에 비루하고 도리에 어긋난 것을 멀리하였다."[10]

『論語・鄕黨』: "옷자락을 여며 잡고 당에 오르실 때는 몸을 굽히시고, 氣를 죽이시어(屛氣) 숨 쉬지 않는 것 같이 하셨다."[11]

『論語・鄕黨』: "고기가 비록 많아도, 밥 기운(食氣)을 이기지 않으셨다."[12]

『論語・季氏』: "군자는 세 가지 경계해야 할 것이 있다. 소년기는 血氣가 안정되지 않았으므로 색을 경계해야 하고, 장년기는 血氣가 바야흐로 강성하므로 싸움을 경계해야 하고, 노년기에는 血氣가 쇠퇴하므로 욕심을 경계해야 한다."[13]

---

10) 京城書籍組合편집부. 原本備旨論語集註. 대전. 학민문화사. 1996. p.286. "正顔色, 斯近信矣. 出辭氣, 斯遠鄙倍矣."
11) 京城書籍組合편집부. 原本備旨論語集註. 대전. 학민문화사. 1996. p.335. "攝齊升堂, 鞠躬如也, 屛氣似不息者."
12) 京城書籍組合편집부. 原本備旨論語集註. 대전. 학민문화사. 1996. p.345. "肉雖多, 不使勝食氣."
13) 京城書籍組合편집부. 原本備旨論語集註. 대전. 학민문화사. 1996. p.584. "君子有三戒, 少之時, 血氣未定, 戒之在色, 及其壯也, 血氣方剛, 戒之在鬪, 及其老也, 血氣旣衰, 戒之在得."

『孟子・公孫丑』: "대저 意志는 氣의 장수요, 氣는 몸에 충만한 것이다. 의지가 먼저 이르면, 氣는 다음에 이른다."[14]

『孟子・公孫丑』: "나는 말을 잘 이해하며, 나의 浩然之氣를 잘 기른다. 그 호연지기는 지극히 크고 지극히 강하여 곧은 것으로 기르고 해함이 없으면 천지의 사이에 충만한 것이다. 그 기상은 義와 道에 배합되니 이것이 없으면 궁핍하게 된다."[15]

『孟子・告子』: "아침과 낮에 하는 행동이 구속해서 없애기 때문이다. 구속하기를 되풀이하면 夜氣가 족히 보존될 수 없고, 夜氣가 보존될 수 없으면 금수와 거리가 멀지 않다."[16]

이상 儒家의 경전인 『論語』와 『孟子』에서 氣는 辭氣(말투, 語套), 食氣(밥 기운), 血氣, 浩然之氣, 夜氣(淸氣), 몸속에 존재하는 氣(志, 氣之帥也) 등으로 사용되었으니, 氣의 의미는 신체적 심리적 외적 발현 현상 및 내적 기관 조직이나, 생명물질인 精・血・體液 등을 움직이게 하는 동력 내지 힘 등을 상징하는 의미가 있으니, 나아가 어떤 대상이 가지고 있는 고유한 이미지・분위기・느낌 등을 포괄하는 보편적인 의미인 기운 氣의 뜻으로 사용되었음을 알 수 있다.

그러나 宋代 초기에 이르러 주렴계, 장횡거, 정명도, 정이천, 소강절 등 걸출한 학자들이 출현해서 道・太極・無極・理氣・性情 등 천지우주관, 인간의 心性 등에 대하여 사상적 발전으로 소위 性理學이 전개되었다. 특히 대표적인 성리학자로 불리는 程伊川은 道家에서 이른 바 道의 의미를 理로 파악하고, 氣는 形而下의 器로 격하시켜서 理와 氣의 위계를 세웠다. 따라서 程朱學派에서 이른 바 氣는 形而下의 事 또는 象으로써 器의 구실 밖에 못하는 것으로 보았고, 반면에 理는 形而上的 存在로서 구체적 개별자를 규정짓는 보편적 원리・법칙으로 보았다.[17] 즉 氣는 원리 법칙으로서의 理가 현상으로 드러나기 위해 의존하거나 또는 이용되는 質料의 의미로 쓰였다.[18]

宋代 性理學 특히 程朱學派에서 말하는 氣의 개념은 莊子의 氣(만물이 생성의 근원이며, 생명체의 實物)의 개념과 大同(實物, 器)小異(근원에 대한 인식)하다고 하겠다.

3) 동양의학에서 氣의 개념

앞장에서 언급한 道家・儒家・송대 성리학에서 氣의 개념을 본다면 莊子의 氣와 성리학의 氣의 개념은 廣義的인 氣의 개념이요, 老子・孔子・孟子의 문헌에 나타난 氣는 形과 血 등과 대조적으로 사용되는 동력, 내재적 힘, 기운의 의미를 나타내는 狹義的인 氣라 할 수 있다. 『黃帝內經』에는 광의적인 氣와 협의적인 氣를 모두 언급하고 있지만 『內經』에 전반적으로 다루는 氣의 의미는 협의적인 氣라고 말할 수 있다. 이는 의학이 인체를 대상으로 연구하는 학문으로 인체를 구성하고 있는 신체와 그 내부에 존재하는 오장 육부 근골피육 및 경락 등 기관 조직 등 형태구조와 유동적으로 활동하는 생명물질 즉 精・氣・神・血・津・液 등으로 분변해서 복잡다단한 인체 생리적 병리적 변화를 파악하는 辨證論治를 위주로 하는 학문이기 때문이다.

① 『內經』 나타난 광의적인 氣의 의미

광의적인 氣의 의미는 『內經』의 『素問』・『靈樞』 각 81편 가운데 단지 두 곳에서만 보이는데 다음과 같다.

『靈樞・決氣』: "황제께서 묻기를 내가 듣건데 사람의 精・氣・津・液・血・脈은 一氣라고 생각되는데, 지금 여섯 개로 분변해서 명명하니, 그 까닭을 알지 못하겠다."[19]

14) 孟子附諺解. 대전. 학민문화사. 1998. p.199. "夫志, 氣之帥也. 氣, 體之充也. 夫志至焉, 氣次焉."

15) 孟子附諺解. 대전. 학민문화사. 1998. pp.207-216. "我, 知言, 我, 善養吾浩然之氣. …… 其爲氣也, 至大至剛, 而直養而無害, 則塞於天地之間, 其爲氣也, 配義與道, 無是餒也."

16) 孟子附諺解. 대전. 학민문화사. 1998. p.274. "其旦晝之所爲, 有梏亡之矣. 梏之反覆, 則其夜氣不足以存. 夜氣不足以存, 則其違禽獸, 不遠矣."

17) 河岐洛. 철학개론. 합동교재공사. 1986. pp.163-164.

18) 한국사상연구회. 조선유학의 개념들. 예문서원. 2002. p.48.

19) 홍원식. 精校黃帝內經. 동양의학연구원. 1981. p.266. "黃帝曰: 余聞人有精氣津液血脈, 余意以爲一氣耳. 今乃辨爲六名, 余不知其所以然. …… 何謂氣. 岐伯曰: 上焦開發, 宣五穀味, 熏膚, 充身, 澤毛, 若霧露之溉, 是謂氣."

『靈樞・本神』: "하늘이 나에게 부여한 것은 德이고, 땅이 나에게 부여한 것은 氣이다. 德과 氣가 교류하여 결박해서 내가 생한 것이다. 그러므로 生의 來源을 精이라 말한다."[20]

이상 『靈樞』 두 편의 내용을 살펴보면 우선 「決氣」편의 黃帝의 물음에서 精・氣・津・液・血・脈 여섯 개의 생명물질을 '一氣'라고 생각했다는 것은 이미 『莊子』에서 이른바 "천하를 통틀어 一氣일 뿐이다."는 개념으로써 말하고 있다고 할 수 있다. 즉 『內經』의학 이론이 정립되기 이전에 氣의 학설이라고 할 수 있다. 반면에 『內經』에서는 精・氣・津・液・血・脈으로 六分해서 각 직분의 특징을 설명하였다. 그리고 「本神」에서는 "天之在我者, 德也. 地之在我者, 氣也. 德流氣薄而生者也."라고 하였지만, 『內經』의 다른 편에 즉 『素問・陰陽應象大論』에서 "積陽爲天, 積陰爲地. …… 陽化氣, 陰成形."[21]이라고 한 것이나, 『素問・天元紀大論』에서 "在天爲氣, 在地成形, 形氣相感, 而化生萬物矣."[22](하늘에서 氣를 품수하고 땅에서는 形을 품수하여 形氣가 상교해서 만물이 화생했다.)라고 한 것과는 상반된다. 그러므로 『靈樞・本神』에서 이른바 德은 宋代 성리학에서 이른바 道・理의 개념으로, 氣는 形而下의 氣・質料(器)의 개념으로 쓰였음을 알 수 있다.

② 氣의 협의적인 의미

『素問』・『靈樞』각 81편으로 현존하는 『黃帝內經』에 氣와 관련된 문장은 여러 곳에 산재되어 수없이 나온다. 氣의 개념을 인식하는데 도움이 되는 經文을 살펴본다면 대략 다음과 같다.

가. 인체에 있어서 氣의 근원

『素問・六節藏象論』: "하늘은 인간에게 五氣로써 길러 주고, 땅은 사람에게 五味로써 길러 준다. 五氣는 코로 들어가서 心肺에 저장되어 안색에 생기를 주며 음성을 자유롭게 한다. 五味는 腸胃에 저장되고 저장된 바가 소화 흡수 전변해서 오장의 氣를 기르고, 오장의 氣가 조화롭게 생성되며 필요한 津液이 만들어져 생성되며 神의 작용이 스스로 발생한다."[23]

『靈樞・營衛生會』: "인간은 수곡에서 氣를 받는다. 수곡이 위에 들어가서 다시 肺로 전해져서 오장육부가 모두 氣를 받는다."[24]

위의 경문을 다시 요약하면 사람은 天과 地의 사이에 존재하는 만물 가운데 하나로써 하늘로부터 五氣(산소 등 필요한 공기)를 제공받고 땅으로부터 五味(수곡 등 음식물)를 제공받아 주로 위장(腐熟水穀, 傳化物 작용)과 肺(肅降작용)의 도움을 받아 인체에 필요한 활동물질인 精・氣・神・血・津・液을 생산하고 저장해서 생명활동을 영위한다고 하겠다.

나. 氣를 주관하는 臟器

한의학에서는 인체의 주요기관으로 내부에 오장육부가 있고, 주요한 생명물질로는 精・氣・神・血・津・液 등이 있다. 精・氣・神・血은 주로 오장에 저장되고, 津液은 胃가 통괄하여 주로 관절의 굴신운동, 피부에서 땀을 배설할 때 주로 사용된다. 이러한 생명물질은 오장마다 다 저장하고 있지만 그러나 각각은 주관하는 장기가 있다. 이에 관하여 언급한 경문은 다음과 같다.

『靈樞・本藏』: "五臟者, 所以藏精神血氣魂魄者也. 六腑者, 所以化水穀而行津液者也."

『素問・調經論』: "心藏神, 肺藏氣, 肝藏血, 脾藏肉, 腎藏志"

『靈樞・本神』: "肝藏血, …… 心藏脈, 脈舍神, …… 肺藏氣, …… 腎藏精."

이상의 경문을 통해서 오장은 모두 精氣神血魂魄을 저장하고 있지만 精의 저장은 腎이 주관하고,

20) 홍원식. 精校黃帝內經. 동양의학연구원. 1981. p.224. "天之在我者, 德也, 地之在我者, 氣也, 德流氣薄而生者也. 故生之來謂之精."
21) 홍원식. 精校黃帝內經. 동양의학연구원. 1981. p18.
22) 홍원식. 精校黃帝內經. 동양의학연구원. 1981. p.127.
23) 홍원식. 精校黃帝內經. 서울. 동양의학연구원. 1981. p.26. "天食人以五氣, 地食人以五味., 五氣入鼻, 藏於心肺, 上使五色脩明, 音聲能彰, 五味入口, 藏於腸胃, 味有所藏, 以養五氣, 氣和而生, 津液相成, 神乃自生."
24) 홍원식. 精校黃帝內經. 서울. 동양의학연구원. 1981. p.246. "人受氣於穀, 穀入於胃, 以傳與肺, 五臟六腑, 皆以受氣."

神은 心이 주관하고, 氣는 肺에서 주관하고, 血은 肝에서 주관함을 알 수 있다. 따라서 氣를 주관하는 장기는 호흡을 관장하는 肺이다.

다. 氣의 개념과 기능에 따른 별칭

『內經』에서 氣의 개념에 대하여 구체적으로 언급한 곳은 『靈樞·決氣』편에 나오는데 이에 대하여 살펴보면 다음과 같다.

『靈樞·決氣』: "황제께서 묻기를 무엇을 '氣'라고 합니까? 기백이 답하기를 상초가 개발해서 오곡味를 선포하여 피부를 훈증하고 전신에 충만하고 毫毛를 윤택하게 하는데 마치 안개와 이슬 기운이 내리는 듯 하는 것을 '氣'라고 이른다."[25]

그 외『素問·陰陽應象大論』에서 陽의 氣를 "천지의 질풍"으로 비유해서 다음과 같이 말했다. "陽의 땀은 천지의 비로써 이름하고, 陽의 氣는 天地의 疾風으로써 이름하였다."[26]

그리고 『內經』에서는 氣의 활동부위와 기능에 따라서 여러 가지 氣의 별칭으로 분변되어 언급하였는데, 이에 대한 대표적으로 거론되는 氣를 살펴보면 대략 다음과 같다.

a. 宗氣와 眞氣

『靈樞·邪客』: "오곡이 위에 들어가서 糟粕, 津液, 宗氣로 三分되는데, 宗氣는 흉중에 쌓여서 喉嚨(氣道)으로 나와서 心脈으로 관통하고 호흡을 행한다."[27]

『靈樞·刺節眞邪論』: "眞氣는 하늘의 받은 바와 穀氣와 더불어 몸에 충만한 것이다."[28]

b. 衛氣와 營氣

『靈樞·邪客』: "營氣는 진액에서 걸러서 脈으로 주입되어 붉게 변화하여 血이 되어 사지를 영위하고 내로는 오장 육부로 주입된다. …… 衛氣는 날랜 氣로써 급하고 빨라서 먼저 사지 분육 피부의 사이로 행하면서 쉬지 않아 낮에는 陽分으로 행하고 밤에는 陰分으로 행한다."[29]

『靈樞·營衛生會』: "사람은 수곡에서 氣를 받는데, 그 氣 가운데 맑은 자는 營氣가 되고, 탁한 것은 衛氣가 되는데, 營氣는 脈中으로 행하고 衛氣는 脈外로 행하여 주유하기를 쉬지 않고 五十度를 행하고 다시 크게 모인다."[30]

『素問·痺論』: "榮氣란 수곡의 정미로운 氣요, 衛氣란 수곡의 날랜 氣이다."[31]

c. 陽氣

『素問·生氣通天論』 : "하늘의 氣가 淸淨하면 志意가 잘 다스려지고 하늘의 운행에 순응하면 陽氣가 堅固하여 비록 해가 되는 邪氣가 있더라도 인체를 해치지 못한다. …… 陽氣는 마치 하늘에 태양이 있는 것과 같다. 그 직분을 잃으면 수명이 꺾이어 펴지 못한다. 그러므로 하늘은 日(太陽)의 光明으로써 운행하게 된다. 그런 까닭에 陽氣는 인해서 위에 있어 몸의 바깥을 호위한다. …… 陽氣가 精純하면 心神을 배양하고 陽氣가 柔和하면 筋骨을 배양한다."[32]

이상에서 논한 宗氣·眞氣·營氣·衛氣·陽氣 등과 그 외 陰氣·胃氣·中氣·元陰元陽의 氣 등을 張

25) 홍원식. 精校黃帝內經. 서울. 동양의학연구원. 1981. p.266. "黃帝曰: 何謂氣. 岐伯曰: 上焦開發, 宣五穀味, 熏膚, 充身, 澤毛, 若霧露之溉, 是謂氣."

26) 홍원식. 精校黃帝內經. 서울. 동양의학연구원. 1981. p.20."陽之汗,以天地之雨名之, 陽之氣,天地之疾風名之"

27) 홍원식. 精校黃帝內經. 서울. 동양의학연구원. 1981. p.324. "五穀入於胃也, 其糟粕津液宗氣, 分爲三隧, 故宗氣積於胸中, 出於喉嚨, 以貫心脈, 而行呼吸焉. 營氣者, 泌其津液, 注之於脈, 化以爲血,以榮四末, 內注五臟六腑, …… 衛氣者, 出其悍氣之慄疾, 而先行於四末分肉皮膚之間, 而不休者也, 晝日行於陽, 夜行於陰."

28) 홍원식. 精校黃帝內經. 서울. 동양의학연구원. 1981. p.336. "眞氣者, 所受於天, 與穀氣幷而充身也."

29) 홍원식. 精校黃帝內經. 서울. 동양의학연구원. 1981. p.324. "五穀入於胃也, …… 營氣者, 泌其津液, 注之於脈, 化以爲血, 以榮四末, 內注五臟六腑, …… 衛氣者, 出其悍氣之慄疾, 而先行於四末分肉皮膚之間, 而不休者也, 晝日行於陽, 夜行於陰."

30) 홍원식. 精校黃帝內經. 서울. 동양의학연구원. 1981. p.246. "人受氣於穀, …… 五臟六腑, 皆以受氣, 其淸者爲營, 濁者爲衛, 營在脈中, 衛在脈外, 營周不休, 五十而復大會."

31) 홍원식. 精校黃帝內經. 서울. 동양의학연구원. 1981. p.87. "榮者水穀之精氣也, 和調於五臟, …… 乃能入於脈也. 衛者水穀之悍氣也, 其脈慓疾滑利, 不能入於脈也."

32) 홍원식. 精校黃帝內經. 서울. 동양의학연구원. 1981. p.14. "蒼天之氣淸淨, 則志意治, 順之則陽氣固. 雖有賊邪, 弗能害也. …… 陽氣者若天與日, 失其所, 則折壽而不彰, 故天運當以日光明. 是故陽因而上, 衛外者也. …… 陽氣者, 精則養神, 柔則養筋."

景岳은 그의 주석에서 다음과 같이 포괄적으로 分辨해서 설명하였다.

"眞氣는 곧 元氣이다. 氣가 天에 있는 것은 코로 들어가서 喉(氣道)가 主하고, 水穀에 있는 것은 입으로 들어가서 咽(食道)이 主한다. 그러나 생명이 있기 이전에 모여 있는 것을 先天의 氣라 칭하고, 이미 생한 후에 이루어지는 것은 後天의 氣라 칭한다. 氣가 陽分에 있으면 곧 陽氣요, 陰分에 있으면 곧 陰氣요, 表(脈外)에 있으면 衛氣라 칭하고, 裏(脈中)에 있으면 營氣라 칭하며, 脾에 있으면 充氣라 하고, 胃에 있으면 胃氣라 하며, 上焦에 있으면 宗氣라 하고, 中焦에 있으면 中氣라 칭하며, 下焦에 있으면 元陰 元陽의 氣라 칭하니, 모두 氣의 別名이 아님이 없다."[33]

이상에서 언급한 經文을 통해서 氣의 보편적인 의미와 대표적인 생리적 氣에 대한 명칭과 의미를 요약하면 다음과 같다.

인체는 크게 動的인 氣(腎・精・血 등 유동 물질을 포괄한 대표적 상징)와 靜的인 形(外形 및 내부 일정한 위치를 점유하고 있는 기관 조직 등)으로 양분해서 논할 수 있는데, 선천적으로 말하면 氣는 하늘에 근본하고(在天爲氣), 形은 땅에 근본한다(在地成形)고 할 수 있다. 후천적으로 말하면 氣는 天氣(五氣, 공기)와 地氣(五味, 水穀之氣)에 근본해서 얻어지는데, 天氣는 肺가 主하고, 地氣는 胃가 主하여 두 기관이 협력해서 후천적인 氣를 생성하고, 이렇게 생긴 氣를 오장육부와 근골피육의 기관 조직 全身으로 공급하여 생명활동을 유지케 한다.

氣의 형상은 마치 미세한 수분 입자들이 모여서 생긴 안개나 이슬이 대지를 적시어 주듯이 하는 것이고, 또한 마치 허공 속에 부는 바람과 같은 것으로 대지의 만물을 鼓動시키는 것이라고 할 수 있을 것이다. 氣의 기능은 上焦에 있는 장기인 肺와 心의 도움을 받아 전신의 肌肉과 皮膚를 따뜻하게 하고, 毫毛와 頭髮 등을 윤택하게 하며, 온 몸에 充滿하게 퍼져 있는 기운이요, 생명체내의 氣化작용을 주도하는 힘, 동력이라고 할 수 있다.

그 외 『內經』의 전편에는 오장육부의 氣, 經脈의 氣, 七情의 氣, 邪氣와 正氣, 천지 자연 五行의 氣, 六氣 등 '氣'자와 결합해서 생긴 수많은 복합어로 된 여러 氣의 명칭들이 있다.

2. 『內經』에 나타난 神과 神氣의 의미

우선 『內經』에 나타난 神의 개념과 神氣에 대하여 고찰해보면 神의 개념에는 대략 세 가지 의미가 있는데 다음과 같이 말할 수 있다.

첫째, 육체(body)와 상대되는 정신(spirit)의 의미이다. 즉 思惟, 감정, 지각작용 등을 총괄한다. 예를 들면 『素問・靈蘭秘典論』에서 이른바, "心者, 君主之官, 神明出焉."(심이란 군주에 해당하는 관직이니, 여기서 神明 즉 정신작용이 나온다.)고 한 곳의 神明의 神이요, 『素問・上古天眞論』에 "故能形與神俱, 而盡終其天年."(그러므로 육체(形)와 정신(神)을 구존하여 天年을 다 누렸다.)고 한 곳에서 말한 '神'이 이에 속한다.

둘째, 자연계 물질 운동변화의 표현 및 내재적 규율로써 신령이나 초자연적인 현상 등의 의미를 포괄한다. 예를 들면『素問・天元氣大論』에서 "物生謂之化, 物極謂之變, 陰陽不測, 謂之神."이라고 한데서의 '神'이다.

셋째, 일체 생물 생명력의 총체적 표현이다. 즉 『素問・移精變氣論』에서 "得神者昌, 失神者亡."이라든지, 『靈樞・天年』에서 "失神者死, 得神者生."이라 한 곳의 '神'이다.

그 외 『靈樞・本神』에서 이른바 "兩精相搏謂之神."이라 했을 때의 '神'의 의미가 있는데. 이 경우 父精과 母精의 결합해서 새로운 생명의 形이 이루어지고 여기에 神이 생기면 인간이 된다는 것이다. 즉 精이 먼저 있은 후에 兩精이 결합하면 생명이 탄생하는데 이때 神이 마지막으로 깃들어야 완성되는 것으로 인식했기 때문이다.

또한 『靈樞・九鍼十二原』에서 "神乎神, 客在門."

33) 張景岳. 類經評注. 중국 西安. 陝西科學技術出版社. 1996. p.414. "眞氣, 卽元氣也. 氣在天者, 受于鼻而喉主之; 在水穀者, 入於口而咽主之. 然鍾于未生之初者, 曰先天之氣; 成于已生之後者, 曰後天之氣. 氣在陽分卽陽氣, 在陰分卽陰氣, 在表曰衛氣, 在裏卽營氣, 在脾曰充氣, 在胃曰胃氣, 在上焦曰, 宗氣, 在中焦曰中焦, 在下焦曰元陰元陽之氣, 皆無非其別名耳."

에 대하여 『靈樞·小鍼解』에서 해석하기를 "神者, 正氣也. 客者, 邪氣也."라 하여 神을 正氣로 보았다. 『靈樞·平人絶穀』에서 "神者, 水穀之精氣也."라 하였다. 여기서 神을 正氣라 한 것이나, 혹은 水穀의 精氣라고 한 것은 正氣의 작용을 통해서 神의 외적 발현을 알 수 있고, 水穀의 精氣는 神이 이에 의지해서 기능을 발휘하고 생성되는 근원이 되기 때문에 이와 같이 말한 것이라 본다.

다시 神氣에 대하여 고찰해보면 다음과 같다.

『素問·四氣調神大論』에서 "收斂神氣, 使秋氣平."이라 했는데 여기서 神氣는 정신으로 '收斂神氣'는 '精神內守'라는 뜻과 같다.

『素問·生氣通天論』에서 "起居如驚, 神氣乃浮."라 했는데 여기서 神氣는 陽氣, 生氣 등의 의미가 있다고 본다.

『靈樞·九鍼十二原』에서 "所言節者, 神氣之所遊行出入也."라 했는데 여기서 神氣는 經氣 혹은 生氣나 營氣라고 할 수 있다.

『靈樞·營衛生會』에서 "營衛者, 精氣也. 血者, 神氣也,"[34]라 했는데 여기서도 血이 바로 神氣라는 뜻이 아니고, 血은 神氣의 외적 발현의 실상이기 때문이다. 즉 血과 氣와 神 등이 모두 水穀之精氣에서 생기므로 동류이기 때문에 이렇게 말했다고 할 수 있다.

『靈樞·天年』에서 "百歲, 五臟皆虛, 神氣皆去, 形骸獨居而終矣."라 한 곳에서 '神氣'는 곧 形骸와 상대되는 神과 氣를 말한다. 즉 임종하면 인체는 形骸만 남고, 無形의 主宰者인 神이나, 활동력이 되는 氣 등은 사라져 생명력을 상실한다는 뜻이다.

이상에서 『內經』의 神氣는 精神 및 正氣의 상태, 그리고 水穀之精氣에서 생성된 血·經氣·氣 등과 분리될 수 없는 관계를 맺고 총체적 생명현상을 대표한다고 할 수 있다.

1) 「神氣存亡論」에 대한 國譯

본 景岳의 「神氣存亡論」은 『景岳全書』「傳忠錄」에 나온다. 임의로 문단을 나누어 번호를 붙여 번역하였는데 다음과 같다.

○ (원문)(1-1) 經曰: "得神者昌, 失神者亡." 善乎神之爲義, 此死生之本, 不可不察也. 以脈言之, 則脈貴有神. 脈法曰: "脈中有力, 卽爲有神." 夫有力者, 非强健之謂, 謂中和之力也. 大抵有力中不失和緩, 柔軟中不失有力, 此方是脈中之神. 若其不及, 卽微弱脫絶之無力也. 若其太過, 卽弦强眞藏之有力也. 二者均屬無神, 皆危兆也.

(국역)『靈樞: 天年』에 "得神者는 昌하고, 失神者는 亡한다."고 말하였는데, 훌륭하구나! 神의 가치를 말함이여! 이 말은 (생명체에 神의 존재여부는) 생사를 결정하는 근본이 된다는 의미이니 자세히 살피지 않을 수 없다. 脈으로써 말하면 脈에도 神이 있음을 귀하게 여기니, 「脈法」에 이르길 "맥 가운데 힘이 있으면 곧 神이 있는 것이다."고 하였는데, 대저 힘이 있다는 것은 강건한 것을 말하는 것이 아니요 중화의 힘을 일컫는 것이다. 대체로 힘이 있는 가운데 和緩(和平하고 緩慢)한 흐름을 잃지 않거나, 유연한 가운데 힘을 잃지 않는 것이니, 이와 같아야 비로소 脈 가운데 神이 있다는 것이다. 만약 脈이 不及하면 곧 微弱하거나 脫絶한 상태의 무력함이요, 만약 太過하면 곧 弦强한 眞藏의 유력함이다. 이 둘은 똑같이 神이 없으니 모두 다 위험한 징조이다.

○ (1-2). 以形證言之, 則目光精彩, 言語淸亮, 神思不亂, 肌肉不削, 氣息如常, 大小便不脫, 若此者, 雖其脈有可疑, 尙無足慮, 以其形之神在也. 若目暗睛迷, 形羸色敗, 喘急異常, 泄瀉不止, 或通身大肉已脫, 或兩手尋衣摸牀, 或無邪而言語失倫, 或無病而虛空見鬼, 或病脹滿而補瀉皆不可施, 或病寒熱而溫凉皆不可用, 或忽然暴病, 卽沈迷煩躁, 昏不知人, 或一時卒倒, 卽眼閉, 口開, 手撒, 遺尿 若此者, 雖其脈無凶候, 必死無疑, 以其形之神去也.

(국역) 形證으로써 말하면 目光이 精彩하며, 언어가 청량하며, 정신이 문란하지 않으며, 肌肉이 감소하지 않았으며, 氣息이 정상적이며, 대소변이 脫絶(遺失)되지 않는 경우 등 이와 같으면 비록 그 脈이 의심스럽더라도 오히려 근심할 것이 없으니 그 身形에 神이 존재하기 때문이다. 만약 눈동자가 暗迷하

34) 張景岳. 類經評注. 중국 西安. 陝西科學技術出版社. 1996. p.247.

며, 身形이 마르고 안색이 敗亡하며, 喘急하여 호흡 상태가 정상이 아니거나, 설사가 그치지 않거나, 혹은 온 몸의 큰 근육이 이미 衰脫하거나, 혹은 兩手로 옷을 만지거나 침상을 더듬거나, 혹은 邪氣는 없으나 언어를 구사함에 질서가 없거나, 혹은 병은 없으나 허공에 귀신을 보거나, 혹은 脹滿 병증이 있어 補瀉를 시행할 수 없거나, 혹은 寒熱 병증인데 온법과 열법을 모두 사용할 수 없거나, 혹은 갑작스런 폭병으로 곧 沈昏 煩燥하거나, 昏迷하여 사람을 알아보지 못하거나, 혹은 일시에 졸도하여 곧 眼閉, 口開, 手撒, 遺尿, (鼻鼾) 등 뇌중풍 오장 폐증 같은 병증이 나타나면 비록 맥상으로는 흉증이 없더라도 반드시 死證이 됨을 의심할 수 없는 것은 그 身形에 神이 떠났기 때문이다.

○ (1-3). 再以治法言之, 凡藥食入胃, 所以能勝邪者, 必賴胃氣施布藥力, 始能溫吐汗下以逐其邪. 若邪氣勝, 胃氣竭者, 湯藥縱下, 胃氣不能施化, 雖有神丹, 其將奈之何哉. 所以有用寒不寒, 用熱不熱者, 有發其汗而表不應, 行其滯而裏不應者, 有虛不受補, 實不可攻者, 有藥食不能下咽, 或下咽卽嘔者, 若此者, 呼之不應, 遣之不動, 此以臟氣元神盡去, 無可得而使也, 是又在脈證之外亦死無疑者.

(국역) 다시 治法으로 말하면 모든 약과 음식이 위에 들어가서 邪氣를 이길 수 있는 것은 반드시 胃氣에 힘입어 藥力이 施布되어 비로소 溫法, 吐法, 汗法, 下法 등으로 邪氣를 축출할 수 있다. 만약 邪氣가 旺盛하고 胃氣가 竭盡된 자는 탕약이 비록 내려가더라도 胃氣가 施布 轉化할 수 없으므로 비록 神丹이 있더라도 그 또한 어찌 하겠는가! 그런 까닭에 寒凉한 약재를 사용하더라도 寒하지 않고, 溫熱한 약재를 사용하더라도 熱하지 않은 경우가 있으며, 發汗을 시켰는데 體表가 응하지 않거나, 行滯을 하였는데도 裏中이 응하지 않는 경우가 있으며, 虛證인데 補法을 받을 수 없거나, 實證인데 攻邪法를 사용할 수 없는 경우가 있으며, 약과 음식이 인후로 넘어가지 않거나, 혹은 넘어가더라도 곧 토해 내는 경우가 있다. 이와 같은 것은 불러도 응하지 않고, 보내도 움직이지 않으니 이는 臟氣의 元神이 다 가버려서 어떻게 부릴 수가 없기 때문이다. 이는 또 脈과 병증 밖의(벗어난) 문제로서 또한 死證임에 의심이 없다.

○ (1-4). 雖然 脈證之神, 若盡乎此, 然有脈重證輕而知其可生者, 有脈輕證重而知其必死者, 此取證不取脈也. 有證重脈輕而必其可生者, 有證輕脈重而謂其必死者, 此取脈不取證也. 取舍疑似之間, 自有一種玄妙, 甚矣, 神之難言也, 能知神之緩急者, 其卽醫之神者乎.

(국역) 비록 脈과 病證의 神은 이에 다 언급한 것 같지만, 그러나 脈은 重證이나 病證은 輕證으로 살 수 있는 경우가 있고, 脈은 輕證이나 病證이 重證으로 반드시 죽게 됨을 알 수 있는 경우가 있으니, 이런 경우에는 病證을 취하고 脈은 취하지 않는다. 病證은 重證이나 脈은 輕證으로 반드시 살 수 있는 경우가 있고, 病證은 輕證이나 脈은 重證으로 반드시 죽을 것이라 말할 수 있는 경우가 있으니, 이런 경우는 脈을 취하고 病證을 취하지 않는다. 어느 것을 취해야 하고, 어느 것을 버려야 하는 의심스러운 경우에도 스스로 일종의 玄妙한 이치가 있으니, 극심하도다! 神에 대하여 말하기 어려움이여! 神의 緩急을 알 수 있는 자는 아마 醫師 가운데 神일 것이다."

2) 「神氣存亡論」에 대한 논평 및 의의

張景岳의 「神氣存亡論」의 의의를 찾아보면, 論題에서 나타나듯이 신기의 존망을 파악하는 것을 강조한 것이다. 그러면 神氣는 무엇이며 왜 神氣의 존망을 알아야 하는가? 그의 논을 통해서 보면 神氣란 곧 생명력이다. 神은 총체적 생명활동 현상을 나타내는 의미가 있듯이, 神氣의 존망은 곧 질병의 말기나 혹은 위급한 질병을 만나서 生死와 治不治를 결정할 수 있는 근본이며, 관건이 된다. 질병의 生死와 치료에 관건 되는 것은 張景岳이 인용한 『素問·移精變氣論』에서 "得神者昌, 失神者亡."이라는 經文이나, 본론과 짝이 되는 『素問·湯液醪醴論』에서 "形弊血盡而攻不立者何. 岐伯曰: 神不使也."에 의거하면 神의 存亡에 달려있음을 알 수 있다. 張景岳은 경문을 소홀히 볼 수 있는 것을 그 의의가 깊음을 발견하고 본론을 지어 더욱 神氣의 중요성을 부각시켰다고 할 수 있다. 『素問』의 본문에서 보면 黃帝께서 묻기를 "病人에 임해서 死生을 살피고, 嫌疑를 결정하는데 그 요령을 알기를 日月과 같이 분명하게 알고자

하오니 들을 수 있습니까?"라고 하였는데 …… 岐伯이 답하기를 "治病의 관건은 色과 脈을 놓치지 말아야 하며 이를 사용함에 의혹됨이 없어야 하며, 치법은 大法(이치)에 따라 할 것이며 이치를 반대로 한다든지, 혹은 의사와 환자가 서로 마음에 신뢰성이 없다면 개인은 몸을 잃고 국가는 나라를 잃게 되는 경지에 이르게 됩니다. …… 치료에는 理致(병의 근본)를 궁극해야 합니다."고 하였다.[35] 『素問』에서 生死를 판단하고 疑難한 질병을 진단하는데 분명하게 할 수 있는 방법은 色과 脈을 통해서 그 원인을 파악하는 것이며, 이는 종용하게 실정을 물어 환자와 의사의 마음이 순응해서 병의 본말을 찾아서 치료에 만전을 기할 수 있다고 하였다. 그러나 『素問』 구체적인 生死를 판단하는 맥상과 증상에 대해서는 언급하지 않았다. 景岳의 본론은 『素問』에서 말하지 않은 부분, 즉 神氣의 존망으로 생사를 결정해야하는 구체적인 실상 즉 脈象과 症狀을 제시함으로써 神氣의 존망을 파악할 수 있는 방법을 제시하여, 『內經』의 함의를 더욱 啓發시켰으며 나아가 후학들에게 神氣에 대한 인식의 폭을 높였다고 하겠다.

그가 밝힌 神氣의 존망의 실상에 대하여 도표화하면 다음과 같다.

神氣	存	亡
脈象	有力中和緩, 柔軟中有力 (中和之力)	(不及) 微弱, 脫絶之無力. (太過) 弦强, 眞藏之有力.
形證	目光精彩, 言語淸亮, 神思不亂, 肌肉不削, 氣息如常, 小便不脫.	目暗睛迷, 形羸色敗, 喘急異常, 泄瀉不止, 通身大肉已脫, 兩手尋衣摸牀, 無邪而言語失倫, 無病而虛空見鬼, 脹滿而補瀉不可施, 寒熱而溫涼不可用, 忽然暴病, 沈迷煩躁, 昏不知人, 一時卒倒, 眼閉, 口開, 手撒, 遺尿
治法	胃氣施布藥力	胃氣不可施化, 寒熱補瀉皆不應, 臟氣元神皆去.

표 1. 神氣 존망의 실상

3. 동양고전과 의서에 나타난 元氣說

본 장에서는 동양고전과 의서에서 이른바 元氣는 어떤 의미가 있으며, 뒷장에 언급할 徐靈胎의 元氣說 이론과 어떤 연관성이 있는가를 알기 위해서 먼저 대략적으로 언급하고자 한다.

먼저 '元'자의 의미부터 살펴보면 『周易』 乾卦의 卦辭에서 이른바 "元・亨・利・貞."이라 한 곳에 보인다. '元'자에 대하여 程子는 「程傳」에서 "元・亨・利・貞을 일러 四德이라 하니, 元이란 萬物의 始이다."고 訓解하였고, 朱子는 「本義」에서 이르길 "元은 大의 뜻이요, 始의 뜻이 있다."[36]고 하였다. 『春秋繁露・立元神』편에는 "人君은 나라의 元이다. 말과 행동은 만물의 관건이다."[37]라는 글귀가 나오는데, 「校釋」에서는 " '元'은 元首이니 곧 君을 일컫는다."[38]고 주석하였다.

이상에서 '元'의 字義는 始(시작), 혹은 大(廣大, 偉大), 혹은 首(머리, 으뜸)의 뜻으로 쓰였음을 알 수 있다.

'元氣'의 용어를 쓴 문헌을 찾아보면 『內經』에는 '元氣'라는 용어를 찾아볼 수 없다. 단지 『難經』에 처음 나온다. 즉 『難經·第十四難』에 "上部有脈, 下部無脈, 其人當吐, 不吐者死. …… 所以然者, 譬如人之有尺, 樹之有根, …… 脈有根本, 人有元氣, 故知不死."라 하여 尺脈에 脈이 없으면 死하는데, 그 이유는 尺脈 부위는 下焦인 腎・命門의 자리로 脈의 근본이 되며, 거기에 元氣가 존재하기 때문이라고 했

35) 홍원식. 精校黃帝內經. 서울. 동양의학연구원. 1981. p32 "余欲臨病人, 觀死生, 決嫌疑, 欲知其要, 如日月光, 可得聞乎. 岐伯曰: … 欲知其要, 則色脈是矣.… 治之要極, 无失色脈, 用之不惑, 治之大則. 逆從到行, 標本不得, 亡神失國. 去故就新, 乃得眞人."

36) 李順東(발행인). 周易附諺解一. 서울. 여강출판사. 1979. p.283.

37) 鐘肇鵬. 春秋繁露校釋. 하북인민출판사. p.376. "君人者, 國之元, 發言動作, 萬物之樞機."

38) 鐘肇鵬. 春秋繁露校釋. 하북인민출판사. p.376.

다. 그리고 또한 異音同義의 용어로 '原氣'가 나오는데 즉 「三十六難」에 "命門者, 諸神精之所舍, 原氣之所繫也, 男子以藏精, 女子以繫胞."라고 한 곳에서 볼 수 있고, 「八難」에서 "所謂生氣之原者, 謂十二經之根本也, 謂腎間動氣也, 此五藏六府之本, 十二經脈之根, 呼吸之門, 三焦之原, 一名守邪之神. 故氣者, 人之根本也."라고 한 곳에서 '生氣의 原'이 곧 元氣의 의미와 뜻이 상통한다.

『難經』 외에 동양 고대 서적에서 '元氣'는 養生道家類의 책인 『淮南子』와 王充의 『論衡』 등 漢代 서적에 등장하는데 이는 모두 『老子』의 "無, 名天地之始. 有, 名萬物之母."와 "道生一, 一生二 …… 三生萬物." 및 『莊子』의 通體一氣論에 근본해서 파생된 이론이라고 할 수 있다. 즉 '道生一'의 一을 元氣라고 칭한 것에서 시작했다고 보아진다.

『淮南子』와 『論衡』에서 元氣에 대하여 다음과 같이 논하였다.

『淮南子』: "天地가 아직 형성되지 않았을 때 하나의 氣運이 混沌未分하여 형상이 없는 상태가 있었는데 이 시기를 太始라고 칭한다. 이 태시로부터 虛廓(虛無 空曠한 상태)이 생겼고, 이 허곽으로 부터 다시 宇宙가 생겼고, 이 우주로부터 元氣가 생겨났다. 元氣에는 한계가 있어 輕淸한 氣는 퍼져서 하늘이 되고, 重濁한 氣는 응체하여 땅이 되었다."[39]

『論衡』「無形 第七」: "사람은 하늘에서 元氣를 稟受받아, 각각 壽夭의 命을 받고 長短의 形을 설정되어 있으니 마치 도공이 흙을 사용하여 그릇을 만드는 것과 같다."[40]

「超奇 第三十九」"하늘에는 元氣를 품수하고 있고, 사람은 元精을 품수하고 있는데, 어찌 古今이라고 차이가 있겠는가!"[41]

「論死 第六十二」"사람이 태어나기 전에 元氣의 중에 있었다. 죽게 되면 다시 元氣로 돌아간다. 元氣는 있는듯 없는 듯(분명하지 않은 모양)하여 사람의 氣는 그 가운데 있다."[42]

위 『論衡』에서 인간의 元精는 하늘의 元氣로부터 품수한 것인데 태어날 때 이미 壽夭와 외형적 長短이 정해져 있다고 하였다.

醫家에서는 『難經』이 나온 이후 金元 사대가들이 즐겨 사용했는데 즉 劉河間·李東垣·張子和 등이 그들의 의론에 자주 사용한 후 후세 明代 온보학파 의가들이 즐겨 사용했다고 보아진다. 대략 예를 소개하면 다음과 같다.

劉河間은 『素問病機宜保命集』의 原道論에서 "上古眞人, 把握萬象, …… 呼吸元氣, 運氣流精, 脫骨換形."[43]이라 하였고, 原脈論에서 "四肢百骸, 得此眞元之氣, 血肉筋骨爪髮皆茂, 可以依憑而能生長也. …… 元氣者, 無器不有, 無所不至, 血因此而行, 氣因此而生."[44]이라고 하였고, 『新刊圖解素問要旨論』에서는 "天地上下, 升降陰陽, …… 天地太一天眞元氣, 判而爲二, 以爲陰陽."[45]이라고 하였는데, 이상 요약해서 말하면 元氣는 태초에 천지의 근원이 되는 太一眞元之氣요, 모든 생명체에 존재하는 것으로 인간에 있어서는 氣血의 순행 筋骨四肢百骸의 養育 등 모든 생명활동의 근원이 되는 氣이다.

張子和는 『儒門事親』에서 "今予論吐汗下三法, 先論攻其邪, 邪去而元氣自復也."[46]라고 하였는데, 여기서 元氣는 특별한 의미를 두고 사용한 것이 아니며, 단지 邪氣와 상대적인 정상적인 기의 총칭으로 사용하였다. 이를 正氣·陽氣 라고 하여도 뜻을 해치지는 않는다.

李東垣의 『內外傷辨惑論』에서는 "夫元氣, 穀氣, 營氣, 淸氣, 衛氣, 生發諸陽上升之氣. 此六者, 皆飮食入胃, 穀氣上行, 胃氣之異名, 其實一也."[47]라고 하였

39) 熊禮匯. 新譯淮南子. 三民書局. 1997. p.92. "天墜未形, 馮馮翼翼, 洞洞瀇瀇, 故曰太始. 太始生虛霩, 虛霩生宇宙, 宇宙生元氣, 元氣有涯垠, 淸陽者薄靡而爲天, 重濁者,凝滯而爲地."

40) 王充. 論衡全譯. 貴州人民출판사. 1993. p.88. "人稟元氣于天, 各受壽夭之命, 以立長短之形, 猶陶者用土爲簋廉."

41) 王充. 論衡全譯. 貴州人民출판사. 1993. p.853. "天稟元氣, 人受元精, 豈爲古今者, 差殺哉!"

42) 王充. 論衡全譯. 貴州人民출판사. 1993. p.1288. "人未生, 在元氣之中, 旣死, 復歸元氣, 元氣荒忽, 人氣在其中."

43) 陳柱杓註釋. 金元四大家 醫學全書(上). 서울. 법인문화사. 2007. p.142.

44) 陳柱杓註釋. 金元四大家 醫學全書(上). 서울. 법인문화사. 2007. p.143.

45) 陳柱杓註釋. 金元四大家 醫學全書(上). 서울. 법인문화사. 2007. p.221.

46) 陳柱杓註釋. 金元四大家 醫學全書(上). 서울. 법인문화사. 2007. p.472.

는데, 그는 脾胃는 오장육부의 大源으로 精氣神血의 生成之根源이 되는 장기로써 원기, 곡기, 영기 , 위기 등 다양하게 불리는 인체 내의 기들은 모두 脾胃의 부숙수곡 기능으로 생기기 때문에 모두 胃氣의 異名이라 하였으며, 단지 그는 그는 인체의 기를 대표해서 胃氣 보다는 元氣라는 용어를 즐겨 사용했다고 할 수 있다. 특히 脾虛로 인해 생긴 병리적인 火는 인체의 생리적인 氣와 상호 反目對立的 관계를 논한 "火與元氣不能兩立"이론을 제기하였다.

張景岳은 『靈樞・刺節眞邪論』의 주석에서 "眞氣는 곧 元氣이다."고 하였고, 『景岳全書・陽不足再辨』에서 "精氣之陰陽不可離, 精血之陰陽, 言賦稟之元氣也."[48]라 하여 인체의 精血 속에는 이미 元氣가 내재하고 있다고 말했다. 『類經附翼』의 「大寶論」에서 이른바 眞陽과, 「眞陰論」에서 이른바 "命門,…… 此眞陰之藏, …… 命門之火, 謂之元氣."[49]라 하여 元氣는 命門의 火라고 하였으며, 그 거처하는 臟器는 命門이라 하였다.

李中梓는 明代 溫補學派의 한사람으로 『醫宗必讀』에 「古今元氣不同論」을 지어서 "천지가 처음 열린 때에는 氣化가 농밀하여 품수한 기가 항상 强盛하였는데, 세월이 오래 지나서 氣化가 점점 희박해서 품수한 기가 항상 쇠약하였다. (金元時代) 李東垣 朱丹溪 나온 이후 또 500년이 지나 원기가 점점 희박한 것은 곧 필연의 이치이다. …氣血은 사람이 이에 의지해서 살아가는 것인데, 기혈이 허손되면 모든 사기가 모여들고, 백병이 일어난다. 오호라! 세상의 병은 十에 九가 허증인데, 의사들의 약은 百에 一도 보익함이 없으니 …오직 劇劑만 알고, 本元을 돌아보지 않고, 고법만 알고, 시대의 마땅함을 살피지 아니하니…"[50] 라 하며 당시의 寒凉한 약재로써 원기를 손상시키는 풍조에 대하여 논박했다. 그는 氣의 성쇠가 인체의 강약에 영향을 미치는 관건이 된다고 보아 중시하여 말한 것인데, 여기서 기를 元氣로써 명명한 것은 특별한 뜻을 두었다고 보기는 어렵고, 단지 인체의 주요한 물질인 기혈의 기를 선천적으로 타고난 근원적인 기의 의미를 빌려서 元氣라고 제명한 것은 기의 의미를 강조한 점이 있다고 본다.

1) 「元氣存亡論」에 대한 국역

본 의론은 『徐靈胎醫書全集』의 「醫學源流論」의 첫머리에 나오는 의론이다. 그 내용을 임의로 문단을 나누고 번호를 붙어서 국역하면 다음과 같다.

○ (원문) (2-1) 養生者之言曰, 天下之人, 皆可以無死, 斯言妄也. 何則, 人生自免乳哺以後, 始而孩, 旣面長,旣而壯, 日勝一日. 何以四十以後, 飮食奉養如昔, 而日且就衰. 或者曰, 嗜慾戕之也, 則絶嗜慾, 可以無死乎. 或者曰, 勞動賊之也, 則戒勞動, 可以無死乎. 或者曰, 思慮擾之也, 則屛思慮, 可以無死乎. 果能絶嗜慾, 戒勞動, 滅思慮, 免於疾病夭札則有之. 其老而眊, 眊而死, 猶然也. 況乎四十以前, 未嘗無嗜慾勞苦思慮, 然而日生日長. 四十以後, 雖無嗜慾勞苦思慮, 然而日減日消, 此其故何歟.

(국역) 양생자들의 말에 "천하의 사람은 모두 죽지 않을 수 있다."고 했는데 이는 妄言이다. 왜 그런가? 사람이 태어나서 젖먹이 시절을 지난 이후로는 처음에는 아이가 되고 다시 자라고 자라 건장한 청년이 되는 데는 하루가 다르게 건승하나, 어찌하여 40세 이후로는 음식으로 봉양하기를 예전과 같이 하더라도 나날이 쇠퇴하는 쪽으로 나아가는가? 어떤 이는 嗜慾이 몸을 해친다고 말하니 그런즉 嗜慾을 끊는다면 죽지 않겠는가? 어떤 이는 勞動이 몸을 해치다고 말하니 勞動을 경계한다면 죽지 않겠는가? 어떤 이는 思慮가 몸을 요동시킨다고 말하니 思慮를 하지 않으면 죽지 않겠는가? 진실로 능히 嗜慾을 끊고, 勞動을 경계하고 思慮를 줄일 수 있다면 질병으로 요절하는 경우는 면할 수 있을 것이다. 사람이 늙어 80세 90세가 되고 그렇게 되어 죽는 것은 오히려 같다. 하

47) 陳柱杓註釋. 金元四大家 醫學全書(上). 서울. 법인문화사. 2007. p.638.
48) 張介賓. 景岳全書. 서울. 大星출판사. 1988. p.52.
49) 張介賓. 類經圖翼 類經附翼 評注. 中國西安. 陝西科學技術출판사. 1996. p.401.
50) 李中梓. 醫宗必讀. 台北市. 文光圖書有限公司. 1977. p.5."天地初開, 氣化濃密, 則受氣常强, 及其久也, 氣化漸薄, 則受氣常弱.…今去朱李之世,又五百年 元氣轉薄乃必然之然,…氣血者,人之所賴以生者也. 氣血虛損則諸邪輻輳,百病叢集. 嗟乎.世人之病,十有九虛,醫師之藥, 百無一補, …惟知盡劑 不顧本元 惟知古法 不審時宜"

물며 40세 이전 嗜慾 勞苦 思慮 등이 없을 수 없으나 그러나 날마다 몸이 장성하고, 40세 이후는 비록 嗜慾 勞苦 思慮 등이 없더라도 그러나 몸은 날로 감소하니 그 까닭은 무엇인가?

○ (2-2) 蓋人之生也, 顧夏蟲而却笑, 以爲是物之生死, 何其促也, 而不知我實猶是耳. 當其受生之時, 已有定分焉, 所謂定分者, 元氣也. 視之不見, 求之不得, 附於氣血之內, 宰乎氣血之先. 其成形之時, 已有定數, 譬如置薪於火, 始然尙微, 漸久則烈, 薪力旣盡, 而火熄矣. 其有久暫之殊者, 則薪之堅脆異質也. 故終身無病者, 待元氣之自盡而死, 此所謂終其天年者也.

(국역) 대개 인생은 여름 한 철을 지나는 벌레를 돌아보고 문득 비웃으며 이 생물의 生死는 어찌 이렇게 촉박한 가 하지만, 우리들도 실은 이와 같음을 알지 못 할 뿐이다. 그들이 생명을 받을 때에 이미 정해진 분수가 있는데 이른바 정해진 분수란 元氣이다. 보아도 보이지 않고 구해도 얻을 수 없으며 (이 元氣는) 氣血의 내에 붙어서 氣血에 앞서 주재하며 그것이 형성될 때 이미 정해진 분수가 있는데 비유컨대 화로에 땔감을 올려놓은 것 같이 처음 탈 때는 오히려 미약하게 타다가 점점 오래될수록 강열하게 타다가 땔감의 화력이 이미 다 소진하면 화는 꺼지게 된다. 이것이 『素問·上古天眞論』에서 이른바 "그 天年을 다 마친다."고 한 것이다.

○ (2-3) 至於疾病之人, 若元氣不傷, 雖病甚不死, 元氣或傷, 雖病輕亦死, 而其中又有辨焉. 有先傷元氣而病者, 此不可治者也. 有因病而傷元氣者, 此不可不預防者也. 亦有因誤治而傷及元氣者, 亦有元氣雖傷未甚, 尙可保全之者, 其等不一. 故診病決死生者, 不視病之輕重, 而視元氣之存亡, 則百不失一矣.

(국역) 질병이 있는 사람의 경우는 만약 元氣가 상하지 않으면 비록 병이 심하더라도 죽지 않으나, 元氣가 만약 상하면 비록 병이 가볍더라도 또한 죽는다. 그런데 그 가운데 또 변별해야할 것이 있으니 元氣가 먼저 상한 이후에 병이 된 자가 있으니 이는 치료할 수 없는 것이요. 병으로 인해서 元氣를 상한 자가 있으니 이는 예방하지 않을 수 없다. 또한 誤治로 인해서 元氣가 상한 경우도 있으며, 또한 元氣가 비록 상하더라도 심하지 않는 경우가 있어 오히려 보전할 수 있는 등 이러한 여러 가지 등등이 모두 한결같을 수 없으므로 병을 진찰하여 死生을 결정하는 자는 병의 경중을 보지 말고 元氣의 존망을 살펴보다면 백명 가운데 한 명도 실수하지 않을 것이다.

○ (2-4) 至所謂元氣者, 何所寄耶. 五臟有五臟之眞精, 此元氣之分體者也, 而其根本所在, 卽道經所謂丹田, 難經所謂命門, 內經所謂七節之旁, 中有小心, 陰陽闔闢存乎此, 呼吸出入係乎此, 無火而能令百體皆溫. 無水而能令五臟皆潤, 此中一線未絶則生氣一線未亡, 皆賴此也.

(국역) 이른바 元氣란 어디에 寄居하는가? 오장에는 오장의 眞精이 있으니 이것이 元氣의 分體요, 그 근본이 있는 곳은 곧 『道經』에서 이른바 '丹田'이요, 『難經』에서 이른바 '命門'이요, 『내경』에서 이른바 '七節之旁, 中有小心'으로 음양개합이 이에 존재하고 호흡출입이 이에 관계되니 火가 없더라도 백체를 모두 따뜻하게 할 수 있고, 水가 없더라도 오장을 다 윤택하게 할 수 있음은 그 가운데 一線이 끊어지지 아니하면 生氣 一線이 또한 없어지지 아니하니 모두 元氣에 힘입어서 그렇게 된 것이다.

○ (2-5) 若夫有疾病而保全之法何如, 蓋元氣雖自有所在, 然實與臟腑相連屬者也. 寒熱攻補, 不得其道, 則實其實而虛其虛, 必有一臟大受其害, 邪入於中, 而精不能續, 則元氣無所附而傷矣. 故人之一身, 無處不宜謹護而藥不可輕試也. 若夫預防之道, 惟上工能慮在病前. 不使其勢已橫而莫救. 使元氣克全, 則自能託邪於外, 若邪盛爲害, 則乘元氣未動, 與之背城而一決. 勿使後事生悔, 此神而明之之術也. 若欲與造化爭權, 而令天下之人, 終不死, 則無是理矣.

(국역) 그렇다면 질병이 있을 때 元氣를 보전하는 법은 어떻게 하는가? 대개 元氣는 비록 스스로 있는 곳이 있지만, 그러나 실제 장부와 더불어 서로 연결되어 있다. 寒劑 熱劑 등으로 보사를 하더라도 그 도리를 얻지 못하면 實한데 實하게 하고 虛한데 虛하게 하여 반드시 一臟이 크게 해를 받아서 邪氣가 내부로 침입하여 精이 계속 생동할 수 없다면 元氣가 부착할 곳이 없어 상하게 된다. 그러므로 사람의 一身은 隋時隨處에 삼가 보호하지 않을 수 없고 用藥은 경솔히 시험할 수 없다. 저 예방하는 도리는 오직 上工(良醫)

만이 병이 있기 이전에 염려하여 병세가 이미 횡행하여 구할 수 없는 지경에 이르지 않게 하고, 元氣를 온전하게 하여 스스로 외부에서 들어오는 邪氣를 맡을 수 있다. 만약 邪氣가 왕성하여 해를 입히면 元氣가 아직 활동하지 않는 틈을 타서 그와 더불어 등지고 한바탕 決戰을 할 것이니, 후에 가서 후회하는 일이 없도록 한다면 이는 神明의 醫術일 것이다. 만약 천지조화의 철칙과 쟁권하여 천하 사람으로 하여금 끝내 죽지 않게 할 수 있다고 한다면 이런 이치는 없을 것이다.

2) 「元氣存亡論」에 대한 논평 및 의의

徐靈胎(1716~1797)의 「元氣存亡論」은 張景岳의 「神氣存亡論」에 버금가는 의론이다. 그는 『內經詮釋』 『難經經釋』 『傷寒論類方』 『醫學原理論』 등을 저서한 淸代의 임상과 이론에 뛰어난 명의이다. 그의 元氣說은 위로는 『難經』의 原氣說과 漢代 道家의 『淮南子』, 王充의 「元氣論」과 사상적으로 통하고 아래로는 劉河間의 太一 眞元之氣, 원기학설 과 張景岳의 命門을 중시한 原氣說과 그 맥락을 같이한다.

王充은 사람은 하늘에서 元氣를 稟受받아 元精이 이루어지는데 , 태어날 때 이미 壽夭의 命과 長短의 形이 설정된다고 하였는데, 서영태는 이 원정을 원기라고 하고 부여받은 한정된 수명을 定分이라고 하였다. 이 定分이 바로 元氣를 의미한다고 하였다. 이 元氣의 존망이 각 개개인의 수요와 치병의 추세, 예후의 호악 등을 결정하는 가장 중요한 근본 요소라고 하였다. 이 定分의 元氣는 마치 화로 위에 놓은 땔감과 같아, 처음에는 천천히 타다가, 나이가 많을수록 화력이 강해져서 빨리 타게 되어 다 타버리면 임종하게 된다고 하였다. 그리고 40세 전에는 좀 무리한 생활을 하더라도 몸이 피로한 줄을 모르다가, 40세가 넘어서면 섭생을 잘하더라도 날마다 쇠약해지는 것은 부여받은 바 정분이 날이 갈수록 줄어들기 때문이라고 했다.

그러므로 인간은 한정된 元氣을 잘 보존함을 강조하였다. 나아가 의사의 임무는 元氣의 存亡을 잘 파악해서 元氣가 손상되지 아니해서 治未病하는 것이 최우선이고, 그 다음은 元氣의 손상이 크지 않을 때, 즉 병의 초기에 잘 다스리는 것이며, 만약 寒熱補瀉의 도리에 어두워 잘못 사용하거나, 질병을 방치해서 元氣가 크게 손상된 이후에 治病하는 것은 옳지 않다고 경계하였다.

왜냐하면 元氣가 존재하면 중병이라도 치료할 수 있지만, 반면에 元氣가 없다면 가벼운 병이라도 오히려 치료하기 어렵다고 했다.

그는 원기의 근거지에 대하여 말하기를 元氣는 五臟六腑의 眞精으로 그 근본이 있는 곳은 곧 양생 도가 경전에서는 '丹田'이요, 『難經』에서 이른바 '命門'이요. 『內經』에서 이른바 '七節之旁, 中有小心'의 小心에 있다고 했다. 그러므로 그의 元氣論은 張景岳의「陽不足再論」에서 논한 陽氣, 「大補論」에서 眞陽 , 「眞陰論」에서 眞陰의 藏인 命門에 있는 원기를 명문의 화라고 한 이론과 근본적으로 같다고 하겠다. 단지 그의 이론의 특징은 원기가 일생의 수명을 결정하는 정분이라는 점을 강조한 점이라 할 수 있다.

이상 「元氣存亡論의 논리를 엄밀히 비평한다면 모든 생명체는 종(인간, 하루살이, 매미 등)마다 한정된 수명 속에 生•長•壯•老•死하는 필연적 一連의 과정을 거치는 것은 大體로써 말하면 옳다. 그 한정된 원기 즉 정분을 화로위의 땔감으로 비유한 것과 젊은 시절에는 섭생을 잘못해도 날마다 몸이 장성하고, 40세 이후에는 섭생을 잘해도 몸이 날마다 감쇠한다는 논리는 다소 語弊가 있다. 화로위의 땔감의 존망은 곧 땔감을 태우는 불씨의 존망에 달려있다고 보아야한다. 원기를 땔감에 비유하기 보다는 화로의 불씨에 비유하는 것이 낫다고 본다. 왜냐하면 땔감의 유효성은 땔감의 재료와 火力인 불씨를 다 필요로 하지만, 불씨가 생명력의 주체가 되니, 인체에 있어서 陽氣(生氣)와 같다. 다시 장경악의 논리로써 말하면 땔감은 命門의 眞陰(精)에 속하고 불씨는 命門의 火 즉 眞陽에 속하니, 생명의 존망은 땔감의 존망에 있다고 하기 보다는 불씨의 존망에 달려있다고 해야 옳다. 예를 들면 받은 정분을 다 채우지 못하고 중도에 죽는 경우는 땔감은 남아 있으나 불씨가 꺼진 것이거나

그렇지 않으면 불씨의 화력이 지나쳐서 땔감을 빨리 태워버린 경우일 것이다. 어쨌든 땔감은 불씨가 살아 있을 때 땔감으로써 재 역할을 할 수 있기 때문이다. 그리고 40세 전후로 몸의 피로도가 차이가 있는 것은 년령에 따른 자연적 생리현상이다. 그러나 40세 전이라도 섭생을 잘못하거나 급성질환에 감염되어, 운이 나쁘면 요절하는 경우가 없지 않으며, 40세 이후에라도 체력을 단련하고 섭생을 오래동안 잘해서 허약한 체질을 강경한 체질로 거듭 나는 사람도 또한 없지 않다. 그러므로 내가 생각건대 사람은 대체적인 한계의 정분이 있겠지만, 이 정분은 고정되어 있어 계속 줄어드는 방향으로 가지 않고, 각 일생의 길흉화복(육체와 정신적 건강 상태의 호악)에 따라 줄었다가 늘어났다가 하면서 流動的으로 그리고 점진적인 소모 노화하는 방향으로 나아간다고 볼수 있다. 따라서 논리적 면으로 약간 결함이 있다고 한 것이다.

Ⅲ. 結論

본 논문은 張景岳의「神氣存亡論」과 서영태의「元氣存亡論」을 통해서 神氣와 元氣의 의미 및 중국 고대 철학과 의학에서의 氣의 개념, 나아가 神과, 元氣에 대하여 연구하여 대략 다음과 같은 결론을 얻었다.

동양철학에서 氣의 개념은 시대적 관점에 따라 크게 세 가지 의미로 나누어 말할 수 있다.

첫째, 儒家의 경전인 『論語』,『孟子』와 道家의 경전인 『老子』에 사용된 '氣'字의 용어, 즉 辭氣, 食氣, 血氣, 浩然之氣, 夜氣, 專氣(氣의 結聚), 沖氣 등으로써 여기서의 기의 의미는 의학에서 形氣, 血氣라고 할 때의 기의 의미로써 有形의 육체나 물질에 대하여 상대적인 無形의 내재적 운동력을 상징하는 氣의 의미로써, 어떤 대상이 지니고 고유한 특징적인 이미지, 기운 등의 의미로 쓰이는 보편적인 氣의 의미이다.

둘째, 莊子가 이른 바 氣의 의미이다. 장자는『老子』의 "道生一… 三生萬物."이라는 설에 근본해서 一을 모든 생명체의 根源으로 보았고, 나아가 개체의 生에서 死까지 전 생애를 주도하는 내재적 근원 물질을 氣로 보아서 생명체를 통틀어 一氣라 하였다. 그의 氣는 생명체가 지닌 無形인 氣와 有形인 形을 모두 포괄하는 기의 개념이다.

셋째, 宋代 程朱學派의 理氣論에서의 氣論이다. 그들은 道家의 道를 理로 파악하고 理를 形而上의 존재로써 개체를 규정하는 보편적 원리로써 보았고, 반면에 氣는 形而下의 事 또는 象으로써 器(도구)에 해당하는 질료의 의미로 보았다. 즉 성리학의 氣論은 莊子의 氣의 개념과 大同小異하다고 하겠다.

『內經』에서 氣의 개념은 廣義的인 氣(莊子)의 의미와 狹義的인 氣(氣血의 氣)의 의미를 언급하고 있으나, 대부분이 협의적인 氣의 의미로 사용되었다.

『內經』에서 氣의 실상에 대하여 살펴보면 다음과 같다.

氣의 근원은 하늘에 근본하나 (在天爲氣, 在地成形), 인체의 氣는 天氣와 地氣로부터 얻어지며, 天氣는 肺에서 주관하고, 地氣는 胃가 주관한다고 하였다.

氣의 형상과 기능은 마치 안개나 이슬과 같이 펴져 대지를 적시는 것 같고, 혹은 대지의 만물을 鼓動시키는 허공의 날샌 바람과 같다고 했다. 그 기능은 上焦에 있는 肺와 心臟의 작용에 힘입어 전신의 肌肉과 皮膚를 따듯하게 하고, 毫毛와 頭髮을 윤택하게하며, 온 몸에 충만하게 차 있는 기운이라고 하였다. 달리 말하면 생명체내의 생명활동을 주동하는 힘, 에너지라고 할 수 있다.

생리적 氣의 종류는 부위와 기능에 따라서 구분해서 명명했는데 , 즉 天氣와 水穀에 근본하여 胃를 거쳐서 얻어지는데 주로 흉부에 머물면서 心脈과 관통하고 호흡을 주관하는 것을 宗氣라고 하였고, 天氣와 穀氣와 더불어 몸에 충만 한 것을 眞氣라 하였다.

水穀의 정미로운 氣로써 脈中으로 행하는 것을 營氣라 하였고, 水穀의 날랜 氣로 脈外로 행하는 것을 衛氣라 하였다. 하늘의 태양과 같이 전신을 운행하는 氣로써 上焦와 陽分에 주로 있으면서 外邪의 침입을 방지하는 것을 陽氣라 하였다.

그 외 인체의 기로는 頭角, 口齒, 耳目, 五臟, 六腑, 經絡 등 소재하는 부위에 따라 頭角之氣… 經氣 등이 있다.

이상의 모든 氣의 根源은 水穀이 胃로 들어가서 된 것이므로, 李東垣은 모두 氣는 胃氣의 異名이라 하였고, 張景岳도 모두 활동 부위에 따른 氣의 別名이라고 하였다.

『內經』에서 神의 의미는 대략 다음과 같았다.

첫째, 정신의 의미이다. "心者,君主之官,神明出焉. "한 곳에서 神明이요. 一身의 主로써 의미이다.

둘째, 자연계 물질의 운동변화의 표현 및 내재적 규율을 뜻한다. "陰陽不測, 謂之神."할 때의 神이다.

셋째, 생명력의 총체적인 외재표현이다. "失神者死, 得神者生."라고 한곳에서 神이다.

그 외 經文에는 "神은 正氣이다." 혹은 "血은 神氣이다" 라고 한 곳이 있는데, 여기서의 正氣와 血을 神이라 한 까닭은 神이란 눈으로 보아도 볼 수 없고 귀로 들어도 들을 수 없는 것으로 形身의 主宰者이다. 神은 생명활동 물질인 血, 精, 氣 등에 내재하면서 이들을 주재한다. 신은 이들 생명물질과 독립해서 존재할 수 없다. 그러므로 神의 상태(盛衰)는 곧 血과 氣의 (盛衰)外現的 활동 상태를 통해서 神을 파악할 수 있기 때문에 血과 正氣를 神이라 指稱한 것이요. 血과 正氣가 곧 神이라는 의미는 아니다.

'元氣'에 대하여 동양철학서나 의학서적을 고찰해 보면 초기 의학경전인 『內經』에는 '元氣'라는 용어는 보이지 않는다. 단지『難經』에 이르러 "脈有根本, 人有元氣."라고 하였다.

즉 맥의 근본은 尺脈을 말하고, 尺脈은 곧 腎 命門에 해당하므로 거기에 元氣가 존재한다고 했다.

그리고 「三十六難」에 異音同義의 용어로 '原氣'가 나오는데 즉 "命門者, 諸神精之所舍, 原氣之所繫也, 男子以藏精, 女子以繫胞."라고 한 곳과 「八難」에서 "所謂生氣之原者, 謂十二經之根本也, 謂腎間動氣也, 此五藏六府之本, 十二經脈之根, 呼吸之門, 三焦之原, 一名守邪之神. 故氣者, 人之根本也."라고 한 곳에서 '原氣' 와'生氣의 原'이 곧 元氣와 같은 의미라 볼 수 있다.

한편 醫書 외에 元氣說은 漢代 道家 서적인 『淮南子』, 그리고 王充의 『論衡』에 보이는데 이들은 『老子』의 '道生一'에 근본해서 一을 渾淪한 一氣로 보고, 천지가 兩分하기 전 太初의 氣을 元氣라 했다. 王充은 사람은 하늘로부터 元氣를 품수 받아 元精이 생기는데, 이 元精에 의해서 수명과 형체의 장단이 이미 정해진다고 하였다.

의가로는 금원 시대에 이르러 劉河間은 元氣란 태초에 천지의 근원이 되는 太一 眞元之氣이며, 인간에 있어서는 모든 생명활동의 근원이 되는 기를 元氣라 했다. 李東垣은 「脾胃論」에서 "火與元氣不能兩立"이론에서 등 胃氣의 별칭으로써 元氣를 즐겨 사용했고, 張子和는 元氣를 邪氣와 상대적인 正氣·陽氣의 의미로 사용하였다.

張景岳은 특히 陽氣을 중시하였는데, 인체의 精血 속에는 이미 元氣가 내재하고 있다고 말하였고, 또 이르길 "眞氣가 곧 元氣이다."라고도 했고, 그는 또 眞陰의 臟器인 命門 속에 元氣가 존재하는데 이를 命門之火 혹은 眞陽이라고 하였다.

徐靈胎의 「元氣存亡論」에서 말하는 元氣의 뿌리는 곧『內經』에서 이른바 七節之旁에 있는 小心이요.『難經』의 命門이라고 하였으므로, 張景岳이 이른바 命門의 火를 元氣라고 한 것과 의미상으로 같다. 단지 景岳은 "命門의 火"라는 용어를 자주 사용한 반면에 靈胎는 '元氣'라는 용어를 즐겨 썼을 뿐이다.

歷代 元氣學說은 위로는 『老子』의 "道生一, 一生二, 二生三, 三生萬物" 에 근본해서 『莊子』의 "通天下一氣"로 해서 『淮南子』, 王充의 『論衡』등의 元氣論, 『難經』의 命門 原氣說과 아래로는 劉河間의 元氣論, 張景岳의 命門之火, 徐靈胎의 元氣論 등에 이르기까지 모두 의미에 있어서 일맥상통하고 있다고 하겠다.

장경악의 「神氣存亡論」은 『素問』에서 "得神者昌, 失神者亡."라는 경문에 의거해서 神氣의 중요성을 부각시킨 의론으로, 그는 신기의 생존여부는 곧 危急하고 疑難한 질병을 만나서 死生을 결정하는 근본이 되기 때문에 의사는 마땅히 신기의 존망을 알아야 한다고 하였다. 신기는 곧 생명력을 뜻하며, 『素問』에서는 신기의 존망은 色과 脈을 통해서 알 수 있다 하였고, 그 구체적인 맥과 병증을 언급하지 않았다. 그런데 경악은 신기의 존망을 파악할 수 있는 脈象과 病證 등을 제시함으로써 『素問』경문의 함

의를 더욱 천발하였고, 나아가 후학들에게 신기의 존망에 대한 인식의 폭을 넓혀준 공에 있다고 하겠다.

반면에 서영태의 「元氣存亡論」에서 元氣는 인간 개개인이 타고날 때 저마다의 때 부여받은 定分(수명 한계, 한정된 분수)을 의미하는데, 정분을 강조한 것이 본 학설의 특징이라 할 수 있다. 그는 元氣의 存亡은 건강과 장수 , 治病에서 可不可를 결정하는데 가장 근본이 된다고 하였다. 이 元氣는 40이후에부터 급격히 줄어들기 시작해서 원기가 다 소모되면 죽는다 했다. 그리고 치병에 있어서 원기가 존재하면 중병이라도 치료할 수 있지만 원기가 이미 손상되었으면 가벼운 병이라도 치료하기 어렵다고 하였다.

張景岳의 神氣와 徐靈胎의 元氣는 인체에서 가장 근본이 되는 생명물질로써 강조한 점은 같으나, 경악의 神氣存亡論은 危急한 병에 초점을 맞추어 논한 의론이라면 영태의 元氣存亡論은 일반적인 질병에 초점을 맞추어 논했다고 할 수 있다.

張景岳의 醫師觀은 生死에 직면한 疑難한 병을 만나서, 어떤 경우는 맥을 중시해야하고 어떤 경우는 병증을 중시해야하는 疑似한 경우에 있어서도 玄妙한 도리를 깨달을 수 있는 능력을 갖춘 醫中 의 神醫를 추구했다면, 徐靈胎의 의사관은 『素問•四氣調神大論』에서 이른바 "聖人,不治已病,治未病"하는 정신에 근본해서 질병이 나기 전에 治未病하는 것을 가장 급선무로 여겼고, 다음에는 질병의 초기에 元氣가 크게 손상이 되지 아니해서 치료함을 강조했다.

요컨대 張景岳은 神氣의 存亡은 生死를 결정하는 관건으로써 중시했다면, 徐靈胎의 元氣의 存亡은 治病의 可不可를 결정하는 근본으로써 중시하였다. 따라서 張景岳은 治病에 있어서 다스리기 어려운 병을 진단하고 다스리는 權道의 妙理를 강조했다면, 徐靈胎는 難治病이 되기 전에 자연의 순리에 따라 다스리는 正道의 常規를 강조했다고 하겠다.

參考文獻

〈단행본〉

1. 京城書籍組合편집부. 原本備旨論語集註. 대전. 학민문화사. 1996. p.286, 335, 345, 584.
2. 孟子附諺解. 대전. 학민문화사. 1998. p.199, 274.
3. 李順東(발행인). 周易附諺解一. 서울. 여강출판사. 1979. p.283.
4. 河岐洛. 철학개론. 合同敎材公社. 1986. pp.163-164.
5. 한국사상연구회. 조선유학의개념들. 예문서원. 2002. p.48.
6. 홍원식. 精校黃帝內經. 서울. 동양의학연구원. 1981. p.14, 18, 20, 26, 87, 127, 224, 246, 266, 324, 336.
7. 鐘肇鵬. 春秋繁露校釋. 하북인민출판사. p.376.
8. 王充. 論衡全譯. 貴州人民출판사. 1993. p.88, 853, 1288.
9. 熊禮匯. 新譯淮南子. 三民書局. 1997. p.92.
10. 韋利 英譯, 傅惠生 編校. 老子. 중국. 湖南출판사. 1994. p.2, 20, 98, 126.
11. 劉建國, 顧寶田 註譯. 莊子譯註. 중국. 吉林文化출판사. 1993. p.42, 350, 431, 527.
12. 李中梓. 醫宗必讀. 台北市. 文光圖書有限公司. 1977. p.5.
13. 張介賓. 景岳全書. 서울. 大星출판사. 1988. p.52.
14. 張介賓. 類經圖翼 類經附翼 評注. 中國西安. 陝西科學技術출판사. 1996. p.401.
15. 張介賓. 類經評注. 중국 西安. 陝西科學技術出版社. 1996. p.247, 414.
16. 陳柱杓 註釋. 金元四大家 醫學全書(上). 서울. 법인문화사. 2007. p.142, 143, 221, 472, 638.